唐君毅与胡适的交集及其对胡适的评价

彭 国 翔
(浙江大学 哲学学院, 杭州 310058)

摘 要: 新儒家与胡适之间的历史关涉和思想纠葛,晚近已有学者进行了专门的考察。但作为新儒家重要代表人物的唐君毅和胡适之间有无交集?唐君毅对胡适有过怎样的评价?学界似尚未见有专门和全面的研究。根据唐君毅的各种第一手材料以及学界以往未尝利用的胡适原始档案,辅之以其他相关的文献,可以对唐君毅和胡适在历史上的交集以及唐君毅对胡适的评价,既包括唐君毅对胡适的批评,也包括唐君毅对胡适在为学与为人方面的肯定,做出尽可能全面的考察。

关键词: 唐君毅;胡适;历史交集;批评与肯定
中图分类号:K 27 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5919(2024)05-0054-12

无论以何种方式来称呼,新文化运动与现代新儒学,抑或自由主义和保守主义,这两股思潮在 20 世纪以来的中国知识界和文化界,无可质疑地居于重要地位。而胡适(1891—1962)和唐君毅(1909—1978)两人,虽然以年纪而论相差一辈,属于前后两代人,但各自在这两股不同的思潮中都居于核心地位。以新儒学为代表的保守主义和以新文化运动为代表的自由主义之间,并非泾渭分明,而是彼此错综、同异交关。这一点早已引起学界的关注。具体而言,新儒家与胡适之间的历史关涉和思想纠葛,晚近也有学者进行了专门的考察。① 不过,唐君毅和胡适这两位代表人物之间有无交集?唐君毅对胡适有过怎样的评价?似乎尚未见学界有专门和全面的研究。

事实上,唐君毅不仅和胡适有过交集,更对胡适有过不少评价。在第二代新儒家之中,除了牟宗三(1909—1995)在北大读书期间因上课需要定期和胡适见面,唐君毅不仅和胡适见面较多,还可能与胡适有过较长时间的近距离接触。本文将根据唐君毅的各种第一手材料,以及学界以往未尝利用的胡适原始档案,辅之以其他相关文献,力求对唐、胡的历史交集以及唐对胡的评价,做出尽可能全面的探究。

一、唐君毅和胡适的交集

1925 年,唐君毅由重庆联中毕业后至北京(当时叫“北平”)求学,次年考入北京大学哲学系预科,和胡适有了最初的接触。对此,唐君毅 1974 年退休前曾对中文大学哲学系的同学亲口讲过,②他说:“我读中学时,是五四时代,读大学时,已是民国十四年,十五年,那时学术界的人,譬如梁任公在北平讲中国文化史,我也旁听了;另一个胡适之先生也在,他在北京大学,我也考取了北京大学,我那时读预科,也没有当他的学生,只旁听了一次,他讲中国哲学史。”③

收稿日期:2024-03-30
作者简介:彭国翔,浙江大学哲学学院教授。

① 参见翟志成:《新儒家眼中的胡适》,香港:商务印书馆 2020 年版。

② 这篇口述 1979 年 2 月 12 日以《民国初年的学风与我学哲学的经过》为题刊于香港《华侨人文周刊》,现收入《唐君毅全集》(北京:九州出版社 2016 年版)第 8 卷,《哲思辑录与人物纪念》。本文所据《唐君毅全集》各卷皆为 2016 年北京九州出版社版,后文简称《全集》,不另注。

③ 《哲思辑录与人物纪念》,第 76 页。

由此可见，唐君毅考取北京大学之后，并未正式修习胡适的课程，只是旁听了胡适一次关于中国哲学史的演讲。这是两人的初次见面。只不过胡适当时是北京大学的教授，唐君毅是一个刚入预科的学生，彼此之间未有互动。因此，此事唐君毅固然留存记忆并记录在案，但后来胡适与唐君毅见面时，如果唐君毅不曾提起，胡适恐怕难有印象。

对于这次初见，唐君毅最后一部著作《生命存在与心灵境界》的后序中也有提及："忆吾年十七，赴北平就学，亦尝听梁启超、胡适之诸先生之讲演。胡当时尝一度讲我们对西方文化之态度，更推重西方文化之向上进取之精神。吾听后，以为其言全然非是。"①显然，这里所述重点已经不是回忆往事，而是对胡适思想的评价了。这一部分后文会有专门的考察，此处不赘。据此，难以断定唐君毅旁听胡适演讲的具体年份，但从"吾年十七"的话来看，此事当在 1926 年。并且，唐君毅 1927 年春即离开北京转往南京的中央大学，由此可进一步推断，他聆听胡适演讲应是 1926 年。

唐君毅 1927 年离开北京之后，应该就再也没有回去过。胡适 1949 年离开中国大陆赴美之前，除了抗战期间应国民政府之命赴任中国驻美大使之外，在中国的主要活动地区就是北京。因此，1926 年北京的交集之后，1949 年两人先后离开中国大陆之前，唐君毅和胡适在中国大陆恐怕就再没有见过面。两人第二次的交集，要到三十年之后的大洋彼岸了。

1957 年 2 月 23 日至 8 月 29 日，唐君毅首次访美，会见了许多留美的中国学人。6 月 7 日下午，唐君毅借赴纽约之便，②专程登门拜访胡适，谈了两个小时。次日，唐君毅又专门致函胡适。此事唐君毅《日记》中记录如下：

> 七日　阴　上午在旅馆中改文，下午访胡适之谈二时，夜应中美联谊会讲演中国文化与人类前途，约有三十人左右。
>
> 八日　阴　与胡适之一函，补充昨日所谈未尽之意，我谓讲自由民主不当反中国文化，亦不当忽略国家民族，并望其劝自由中国之朋友勿只说反面的话，同时彼亦当对蒋先生尽忠告勿以党与领袖置于国家之上。③

值得一提的是，这次专程拜会胡适，是唐君毅刚刚完成《为中国文化敬告世界人士宣言》文稿不久。据唐君毅《日记》，5 月 13 日他才《将拟写中国文化宣言之数要点记下》，④17 日已经写完《宣言》初稿，"归来写文至夜十二时成三千字，乃中国文化宣言之初稿，此张君劢及宗三、佛观与我将联名发表者"。⑤由此可见，在他会见胡适时，未必没有可能已将此事告知胡适，或至少《宣言》中所表达的观点，已经是他与胡适当时谈话的部分内容。当然，从他给牟宗三和徐复观的信中并未提到将《宣言》事告知胡适来看，6 月 7 日他与胡适会面时提及《宣言》的可能性并不太大。

1957 年 6 月 28 日，唐君毅在给牟宗三和徐复观两人的信中，也叙述了他至纽约探访胡适一事。他说："前在纽约，亦去看了胡适之先生一次。我说自由中国社的人亦不该只讲个人自由，还是应讲国家民族；亦不能反对中国文化。另外他应去劝国民党人士勿将领袖主义放在国家之上云云。"⑥这里交代简略，较为详细的记载，见于唐君毅 1958 年 12 月 14 日给徐复观的回信：

> 惠示谈胡适先生所说者已拜读，并转钱先生与润荪兄看了。彼是把学术文化当成私人事了。实则由五四至今，中国人之思想已翻进了许多层次，彼仍欲以其三十岁前之思想领导人，如何可以？彼实仍赖中国文化中之包涵一敬老之成份乃有今日。三十年彼无成绩乃一事实，如在西方早已被打倒了。弟在美时闻其病后仍一往访，当时亦只想国家多难，彼仍为一老人。弟亦在北大读过书，但未上其课，见面即说我不及当其学生，他旋即说宗三兄他

---

① 《生命存在与心灵境界》（下），《全集》，第 26 卷，第 354 页。
② 《年谱》中会面地点误作"华盛顿"了，见《年谱》，《全集》，第 34 卷，第 187 页。
③ 《日记》（上），《全集》，第 32 卷，第 198—199 页。
④⑤《日记》（上），第 197 页。
⑥ 《书简》，《全集》，第 31 卷，第 131 页。

教过,日记上记有云云。他很会适应人与时代之若干方面。弟后曾与之一信要其劝劝自由中国社之人不要反对中国文化与国家,彼亦未回信。①

两年之后,发生国民党整肃《自由中国》与雷震(1897—1979)案,唐君毅由此再度提及当年与胡适的谈话。他在《书简》所收系于 1960 年 9 月 21 日致某人的信中说:"雷案不仅一部份人之不幸,亦国家之不幸。然履霜坚冰至,其所由来,亦非一日。忆四五年前,在美与胡适之先生谈,弟即谓言论之相激相荡,必招至来日之横决,并举王船山之论汉末明末之党争为例。"②不过,此事唐君毅的《日记》中却未见记载。

1959 年 6 月 20 日,唐君毅经东京抵夏威夷,参加第三次东西方哲学家会议,胡适也应邀赴会。中国方面与会学者除唐君毅、胡适外,还有陈荣捷(1901—1994)、梅贻宝(1900—1997)、吴经熊(1899—1986)、谢幼伟(1905—1976)。7 月 4 日下午,唐君毅和中国同人往机场接胡适。与会期间,胡适与唐君毅对门而住。7 月 6 日晚开会时,唐君毅和胡适同场报告。7 月 16 日晚胡适演讲会,唐君毅前往参加。7 月 31 日和胡适讨论政治问题。对于这段两人较长时间的交集,唐君毅《日记》有较为详细的记录:

> 四日 阴 下午会中中国同人同至机场接胡适之,彼即住我对门。③
> 六日 晴 晚开会由胡适之及我与日人 Kishimoto 报告论文。④
> 十六日 晴 晚参加胡适之讲演会。⑤
> 卅一日 晴 上午与胡适之谈政治。⑥

7 月 30 日给夫人谢廷光的信中,唐君毅还记载了夏威夷大学授予胡适名誉博士学位之事,他说:"日前夏威夷大学送了三学位与中日印之代表中之长者,铃木为其一,中国人为胡适,彼最小六十八岁。"⑦

7 月 4 日胡适抵达夏威夷,唐君毅前往接机,到 7 月 31 日,唐君毅还与胡适谈政治。在这近一个月的时间里,两人对门而住,虽未必会朝夕相处,但见面的机会肯定不少,较之当年牟宗三在北大修读胡适的课时彼此见面的次数,或许未必为少。

就胡适而言,虽然他一贯待人温和,乐与人交,但鉴于两人基本立场有异,加之胡适当时为名满天下的长辈,对唐君毅的关注,也许就难免有顾及不足之处。这也许正是胡适自己的文献中并未特别记录他和唐君毅在纽约和檀香山两次会面的原因。不过,这并不意味着胡适对唐君毅毫无关注。

事实上,在檀香山会议期间,胡适曾极为认真地阅读了唐君毅提交的论文"The Development of Ideas of Spiritual Value in Chinese Philosophy"。这篇曾经胡适本人阅读过的论文,上面不仅有多处胡适的红笔画线,还有一些批注。⑧ 例如,在论文第 7 页"Searching in oneself"一词下,不仅有红笔画线,旁边还有"求诸己?"一语;在论文第 19 页"Yuan Seng"一词下,红笔画线之外,胡适还在旁边写下了"缘生"二字,并在"S"之后添加了"h",纠正了"生"字拼音的打印错误;在论文第 23 页,胡适同样用红笔在"Chia

① 《书简》,第 92 页。此信时间当在 12 月,非 11 月。翟志成已经指出此点,参见其《新儒家眼中的胡适》,第 222 页,注 30。

② 《书简》,第 402 页。唐君毅与胡适纽约的会见和谈话确定是在 1957 年。由此来看,唐君毅既然明言"忆四五年前",那么将此信系于 1960 年恐有误。

③ 《日记》(上),第 250 页。

④ 《日记》(上),第 250 页。

⑤ 《日记》(上),第 251 页。

⑥ 《日记》(上),第 252 页。

⑦ 《致廷光书》,《全集》,第 30 卷,第八十九信,页 290。

⑧ 原始文件如今收藏在台北胡适纪念馆的胡适档案中,档案编号"HS-NK05-292-002"。孙绪谦同学帮忙查找档案,特此致谢。

Hsun”中的“Chia”之后加上了一个“o”，并在旁边写下了“焦循”二字。如此种种，足见胡适阅读唐君毅论文之细致。并且，胡适在 7 月 20 日给雷震的信中，也提及会议期间唐君毅和他同住夏威夷大学的学生宿舍。①

二、唐君毅对胡适的批评

作为前辈，胡适公开的文字中对唐君毅少有直接与专门的评论。但在作为晚辈的唐君毅，笔下却对胡适有不少评价。在学界一般的印象中，新儒家对胡适基本上持批判的态度。唐君毅初闻胡适演讲便不以为然，即是两人立场不同的反映。不过，其他新儒家人物对胡适的批评虽已有很好的研究，②唐君毅对胡适的评价，还需要专门加以考察和分析。

前文提及，唐君毅一开始见到胡适，便完全不认同其所说。对此，唐君毅在《民国初年的学风与我学哲学的经过》这篇重要的文献中有详细说明：③

> 后来我到北平念书的时候，听到梁任公先生讲演，听到胡适之先生讲演，我觉得很不对，根本没有答覆到我心中的问题。我当时又听到胡适之先生的另一讲演“我们对于西方文化的态度”，这个讲演是他后来认为最得意的一篇文章，你们可以找胡适先生的全集看看。他说东方文化是知足的、保守的，西方文化是不知足的、进步的。我觉得他是站在西方的文化来看，我听他讲演以后，觉得完全不对……他那时才不过三十三岁，我才十七岁，我对他不佩服。后来在十多年前，我在夏威夷开会，与他住在一起，住了一个多月，我觉得这个人很 Human，很 Social，但对于他的东西完全接不上，他说他自己没有任何的 Mystical 的情调，我觉得这实在是一个怪人。为什么一个人会完全没有这种情调？从宗教的到形而上的，他也完全没有，他说根本就没有这个东西，他的头脑是科学的。④

唐君毅认为胡适“完全不对”，首先在于双方文化立场和价值取向上的基本差异。唐君毅在《论接受西方文化思想之态度》一文中，曾这样描述两人文化观的不同：“中国数十年文化思想上一不正确之观念，即胡适之先生等所谓文化赛跑，中国跑在后面之说。这种说法用以激励国人努力，其心不可厚非。然只知自后追赶，而不知综合贯通，便不能真激发知识分子之创造精神。因对近代西方文化之工业科学民主自由之精神说，中国跑在后面固可。如孙中山先生之自王道精神说，梁漱溟先生之要自人生态度说，中国跑在前面亦可。”⑤

在文化立场和价值取向上针对胡适的主张提出不同看法，唐君毅曾有生动的表达。例如，唐君毅1956 年 8 月初次赴台时，应牟宗三之约任人文友会第五十次聚会主讲。在那次讲话中，唐君毅便针对胡适发表过的言论，以胡适所用“炸弹”一词为对照，将自己的主张以“照明弹”和“灯塔”为喻，批评了胡适“五四”时代所宣扬的生命精神为只知“一往的向外”而不知“反求诸己”。他说：

> 记得胡适之先生在北平三贝子公园的烈士纪念碑上，曾有二句这样的赞词：“他们的武器，炸弹！炸弹！他们的精神，干！干！干！”然而，我们的生命不要只成为炸弹。炸弹是毁灭了他人，也毁灭了自己。我们至少要做一个照明弹，以毁灭自己来照耀天空，光明大地。而最好则必须是灯塔。灯塔照明了黑暗的大海，使航行的轮船分辨出方向，避开礁石而得到安全。而灯塔自己且又是长明的。人也要在人世间做一个灯塔，既能照耀人间，指导人生，而且使自己也成为一个永恒的光明之存在。总之一句话，培植自己比向外寻找缺点来加以反对批评，实在重要得多。⑥

---

① 胡适信中写道：“我在此住的是大学学生宿舍，……唐君毅、谢幼伟两君也同住在此。”万丽娟编著，潘光哲校阅：《万山不许一溪奔：胡适雷震往来书信选集》，台北：中研院近代史研究所 2001 年版，第 193 页。

② 例如前文提及的翟志成的研究。

③ 该讲辞 1979 年 2 月 12 日正式刊于香港的《华侨人文周刊》时，恰好是唐君毅辞世一年之际。

④ 《哲思辑录与人物纪念》，第 77—78 页。

⑤ 《人文精神之重建》，《全集》，第 10 卷，第 253 页。

⑥ 《哲思辑录与人物纪念》，第 68 页。

事实上,认为胡适提倡的精神过于外求,未能反求诸己,在消极的“破”方面有余而在积极的“立”方面不足,是唐君毅在文化立场和价值取向上对胡适最为基本的批评。这一点,在唐君毅的思想中是一以贯之的。例如,在 1955 年 11 月发表于《祖国周刊》的《百年来中国民族之政治意识发展之理则》中,唐君毅曾说:“胡适之的哲学、顾颉刚的史学、钱玄同的文学、陈独秀的政治,严格说,都是只表现一些自然心灵的朝气,而无正面的具体的成果的。而由自然的心灵升进为理性的心灵、道德的心灵,则必须不以消极的怀疑批判传统文化,空口言重新估量价值自足;而须积极的重建价值意识、文化意识、历史观念,以重构实际的社会文化。但是新文化运动在文化方面,只作消极的方面,尚未作到积极的方面。”①在发表于 1956 年 1 月《民主评论》的《我们的精神病痛——现代中国知识分子的精神病痛,其来源与后果》这篇文章中,唐君毅也表示胡适所代表的风气“从坏处说,其似不坏而实大坏之一点,是失去反求诸己之精神,而将一切理性的批评能力向外用”。② 而在发表于 1973 年 8 月《中华月报》的《一千八百年来的中国学生运动之历史发展》一文中,唐君毅仍然认为,胡适代表的新文化运动的根本缺点,在于对中国文化失之于消极的解构,而未能在积极的重建方面有足够的建树。他说:

> 所谓新文化运动,当时之胡适之先生曾借用尼采的话,说这是一重新估量一切价值的文化运动。此话并不错。但是胡先生本人与当时之言重新估一切价值者,只偏在重新估量中国传统文化之价值,而消极的指出其不好的方面,由此而有打倒礼教打倒孔家店之思想之流行。并只以西方文化为新文化而加以崇拜,而对中国文化之优良的方面与西方文化的缺点,并未能加以重新估价。这是当时之新文化运动之根本缺点。③

在《民国初年的学风与我学哲学的经过》一文中,唐君毅明确表示,虽然对一般人来说,胡适在学术界的名气大,欧阳竟无和梁漱溟的名气相对较小,但他自己认为胡适不及欧阳和梁,自己更尊敬后者。④之所以如此,当然由于他在文化立场与价值取向上与后者而非前者更为接近。

不过,唐君毅对胡适的批评并不仅就一般的文化立场与价值取向而言,而是涉及学术思想的许多方面。这些方面学界以往措意不够,在此就让我们来具体加以检讨。

首先,关于中国哲学史上的若干观念,唐君毅指出了胡适理解与诠释的一些可以商榷之处。例如,在《研究中国哲学所应注意之一点》一文中,关于杨朱思想中的“名”这一概念,唐君毅认为,胡适没有意识到“名”有“名誉之名”和“名实之名”的不同,而仅以后者来理解杨朱,以至于将其理解为西方中世纪哲学“唯名论”意义上的思想家。他说:

> 胡适之著《中国哲学史大纲》,其论杨朱哲学一节,举《列子 · 杨朱》篇“名无实,实无名,名也者伪而已矣”一语以为杨朱对于名家所讨论之名实问题之意见,因而谓杨朱为西洋中世纪哲学中之唯名主义者。殊知《杨朱》篇此语前所接者为“实名贫,伪名富”,后所接者为“昔者尧舜伪以天下让,许由善卷而不失天下,享祚百年;伯夷叔齐实以孤竹君让而终亡其国,饿死首阳之山。实伪之辨,如此其省也!”其意盖在证明人如真求名,则必如其所谓“苦其身,憔其心”,以贯澈其享乐主义也(其享乐主义之思想,在《杨朱》篇处处可见)。胡适致误之由,虽由于断章取义,然亦系不知注意“名”有名誉之名与名实之名之故也。⑤

而在《中国哲学原论 · 导论篇》讨论《墨辩》时,对胡适《墨辩 · 小取》的解释,唐君毅也指出了其逻辑上的难以自洽之处:

> 在(四)之例中“爱人待周爱人而后为爱人,不爱人不待周不爱人,不周爱,因为不爱人矣”一段,依俞樾释,“周犹遍也”,盖谓爱人者必待遍爱人,乃得谓为爱人;不爱人,则不待遍不爱人,而后谓之为不爱人;即只须于人有所不

---

① 《中国人文精神之发展》,《全集》,第 11 卷,第 144 页。
② 《中国人文精神之发展》,第 207 页。
③ 《东西文化与当今世界》,《全集》,第 15 卷,第 265 页。
④ 《哲思辑录与人物纪念》,第 81—82 页。
⑤ 《早期文稿》,《全集》,第 1 卷,第 20—21 页。

爱，即为不爱人矣。此释正合于墨家之兼爱之教。然（四）中之下一例，为“乘马，不待周乘马，不乘马待周不乘马”。以逻辑之形式规则衡之，此二例明互相矛盾。因若爱人，必待周爱人而后为爱人，乘马亦应待周乘马而后为乘马；若乘马不待周乘马，则爱人应亦不待周爱人。因此二辞之形式构造为全同也。胡适氏《小取篇新诂》，于此遂谓上一例中之《小取》篇原文，亦应为“爱人不待周爱人”，以合于下一例之“乘马不待周乘马”。然果将《小取》原文，如是加以校正，则于其下所谓“一周一不周”一语，便无所交代。因此一周一不周，明非就一例内部言，而为就二例之相似而不同处言。爱人之例乃周之例，乘马之例，则不周之例也。胡氏谓依俞氏所释，则《小取》篇无异自作一互相矛盾之说，此不应有。胡氏不知《小取》篇此文于各节所举之例，表面观之，正皆为在逻辑形式上，可说为互相矛盾者。其所以实不相矛盾者，则由于人之取故之不同。①

在 1930 年发表的《研究中国哲学所应注意之一点》文中，对于应当如何准确理解程朱理学中“欲”的观念，唐君毅也指出了胡适的误解并做出了澄清。他说：

> 近年胡适之、梁启超更扬戴之说以辟程朱，不知程朱所谓理欲之分，正为邪正之分。吾人或不能确定何以程朱以理为正而欲为邪，然其所谓理欲之分即邪正之分则可推考而得。如其所谓理欲之欲为戴东原所谓饮食男女之欲，则圣人既“人欲净尽，天理流行”，何得谓“不能无人心”乎？又何得谓“圣人……道心常为一身之主而人心乃听命焉”？（朱子《中庸章句序》）此误以理欲之欲为本能之欲之故也。②

胡适的中国哲学研究，既开辟了现代中国哲学研究的风气，也代表了 20 世纪以来中国哲学研究的一个流派和方向。而在《中国哲学研究之一新方向》这篇文章中，对于“五四”以来中国哲学研究的不同流派和代表人物，唐君毅做出过整体的分析和判断。其中，对胡适的中国哲学研究，唐君毅认为其方法是“先习西方哲学之论，慕西方哲学概念之清晰，论证之严整，乃或本西方哲学之义理为底据，以整理说明中国先哲之说；依西方哲学之问题，以观中国先哲对之之答案，而或割裂篇章，以为之证”，③而对于这种研究方法，唐君毅的总体评价是认为其病在于“先怀成见，未能对中国固有之哲学思想，先存敬意，以求客观之了解，故不免附会多而成功少”。④

中国哲学之外，对于胡适的中国文学研究，唐君毅也提出过不同的理解。例如，他在《中国哲学对于中国文学之一般的影响》中说道：“近人如胡适之等说中国文学自唐以后是不断的解放，唐之歌行解放了七古句的字数，词更使歌行之句之长短变化多，曲可添衬字，更自由了。其实这话并不对，我们只能说歌行比七古较解放，词句长短变化虽多，然平仄及句字数限定，实加一重束缚，曲虽可加衬字，然平声分阴平阳平，仄声分上去入，实又加一重枷锁。”⑤

至于文学和文字学的问题，尤其是文字学和文学背后牵涉的哲学问题，如古文中“吾”是否一定是主词而“我”一定是宾词，唐君毅也在《中国文学与哲学》这篇文章中对胡适的观点提出过商榷之见。他说：

> 至于文字中之分主客位，如：“I”“me”之类，亦同是在文学中为不必须的。如李白诗之“问余何事栖碧山”一句，其中之“余”字，似是居宾位，但谁问余呢？亦可能即余问余，则余是主位亦是宾位。我在中学时曾见胡适之先生之文，说在古代“吾”是主辞，“我”是宾辞。但此语未必然。在文学的境界中，我们常需要在物中对象中看见我们自己，如在春水之流之不尽中，看见我之愁之不尽。故主在客中，客亦在主中，subject 在 object 中，Object 亦在 Subject 中。此处正须于主客之字不加分别，才能与文学之心情相应。而中国文字之无主客位之变化，便亦正是使中国文字，适宜于表此类文学的境界的理由者。⑥

---

① 《全集》，第 17 卷，第 159 页。

② 《早期文稿》，第 22 页。

③④《中华人文与当今世界》（上），《全集》，第 13 卷，第 317 页。

⑤ 《早期文稿》，第 48—49 页。

⑥ 《中华人文与当今世界》（上），第 245 页。

前文提及,唐君毅和胡适在夏威夷有过较长一段时间的近距离相处。唐君毅回忆中对胡适的不以为然,是认为胡适缺乏宗教和形而上的头脑。这显示出唐君毅和胡适在思想上的重大差异。事实上,唐君毅对胡适的批评还有一个重要方面,就是唐君毅肯定宗教信仰和形而上学的价值和意义,批判胡适单纯推崇科学所可能导致的唯科学主义(scientism)。对此,他在不同时间发表的各种文字中都有表达。

例如,他在《从科学与玄学论战谈君劢先生的思想》一文指出:“当年胡适之、吴稚晖和丁在君等几位先生,提倡民主和科学,过于强调科学主义,这实在是一种很大的偏见。这一偏见,当然对于中国科学知识之普及、科学书之出版、科学技术之进步,有其贡献,然而其害处也很多。”①在《宗教信仰与现代中国文化(上)》中,他说:“在五四时代崇尚科学之口号下,一般人皆以宗教为迷信为不科学。当时蔡元培有以美育代宗教之说。胡适之以对人类之进化之信仰代宗教,吴稚晖以一原始之物活论,物质亦有生命之宇宙观,及吃饭、生小孩、招呼朋友之人生观,为其新信仰。他们之立论,无论以过去或当时或现在之世界人们,已有的较深思想标准看来,都十分幼稚,而竟能传诵一时,亦可惊怪。”②而在《中国现代社会政治文化思想之方向,及海外知识分子对当前时代之态度》这篇文章中,唐君毅也说:“在所谓科玄论战时期,张君劢、梁任公,主张人有意志自由,胡适之、吴稚晖等,说其是反科学之玄学鬼附声。此只见当时提倡科学的人之幼稚浅薄,今不必去说他。”③胡适个人未必是唯科学主义,但 20 世纪初中国学界弥漫着的唯科学主义,的确与胡适等人的推波助澜有很大关系。④ 唐君毅等新儒家学人能够清醒地看出唯科学主义的弊端,在当时是难能可贵的。

胡适推崇科学精神而缺乏宗教、形而上学的头脑,自然重视清代学术而轻视宋明思想。对此,唐君毅也明确表示过批评。例如,在《赴意大利参加中国十七世纪思想学术会议后答》这篇生前未曾发表过的问答记录稿中,唐君毅对提问者说:“五四时期如梁任公、胡适,以清代为中国文化复兴或以清代学术有科学方法,可以接上西方学术,而看轻宋明思想,这是不正确的态度。以后中国学术文化思想如要发展,主要应承由宋至明末清初诸思想家而求发展。清代学者之考证文字训诂工作,只可当参考之用。这些话钱宾四、牟宗三、徐复观先生,皆已说得很多,我以前亦说了不少。在此次会中,我亦将此意对西方人说,希望他们亦不要为五四时代之梁任公、胡适之等人上述之观念所束缚。” ⑤这里,唐君毅特别指出他对胡适的批评不仅在中文世界,更借赴会欧洲之便特意向西方学人做了表达,足见这一点在其心目中的重要。

三、唐君毅对胡适的肯定

唐君毅对胡适的批评,以往学界大多仅着眼于一般的文化立场和价值取向,较少深究在中国哲学、文学、文字学以及科学与宗教的关系等具体方面唐君毅是如何批评胡适的。至于唐君毅对胡适的肯定,学界以往就更乏人问津了。事实上,除了批评,唐君毅对胡适的“为学”与“为人”不无肯定。

在一般的治学方法上,唐君毅虽然批评胡适过于偏重科学精神,对宗教精神和形而上学缺乏应有的认识。但就纯学术的研究以追求真理、发现真理本身为目的而言,唐君毅对胡适有所肯定。他在《研究中国学术的态度》一文中解释什么是“纯学术的态度”时,不止一次引胡适之言为据,显然是对胡适的认可。

---

① 《哲思辑录与人物纪念》,第 129 页。

② 《中国人文精神之发展》,第 291 页。

③ 《中华人文与当今世界》(下),《全集》,第 14 卷,第 198 页。

④ 关于 20 世纪初中国思想界流行的唯科学主义的情况,参见 Daniel W. Y. Kwok, *Scientism in Chinese Thought*: 1900-1950 (New Haven: Yale University Press, 1965),该书中译本有《中国现代思想中的唯科学主义(1900—1950)》,南京:江苏人民出版社 2010 年版。

⑤ 《东西文化与当今世界》,第 106—107 页。

研究一门学术，对这门学术在客观文化上的价值可以不管，而只是研究问题、解决问题，从而求得某一真理，而在其中就有他的价值——纯学术的价值。从前胡适之先生说：我们研究一个字，研究这个字的起源、演变，就如研究天上的恒星一样。发现天上一颗恒星，别人没有发现而你能发现，就是了不得。这在一般的文化上可说没有用的，但你能发现一颗恒星，就是发现一真实存在的东西，就是发现一真理，就是积累了知识。这种是纯学术的态度。①

纯学术的研究态度的第二种是研究某一专门学术的问题，但他的目标不是为解决这一门学术的问题，而是借对这一门学术的研究去显示一种研究学问的方法，这种研究的方法为其他学者接受之后可作其他方面的研究之用。例如胡适之先生有一个时期专为《水浒传》做考证，后来又为《红楼梦》做考证。他说他为什么要做这些考证呢？他并不想解决《水浒传》《红楼梦》本身的问题，他的目标是要告诉人考证的方法，所谓科学的方法。这是纯学术研究态度的第二种。②

1959 年 7 月，唐君毅和胡适共同参加夏威夷的东西方哲学家会议。唐君毅在《东西哲学学人会议之观感》这篇介绍自己参加东西方哲学家会议的讲话稿中，两次提到胡适：一是说“胡适之先生讲中国科学方法仍追溯至孔子”；③一是说“一般人都以中国文化思想较缺科学思想与宗教思想，而胡适先生之论中国科学方法及我本人之论中国之宗教思想，即多少求纠正此一般人之意见”。④这既是唐君毅根据胡适提交的论文《中国哲学上之科学方法与精神》所做的纪实，也流露出唐君毅对于胡适的肯定之意。

具体就中国哲学方面的研究来说，唐君毅对胡适也不是只有批评。对于胡适在中国哲学史研究尤其文献整理方面的贡献，唐君毅不但有所吸收，同时能够予以肯定。例如，在《中国哲学原论·原性篇》中讨论禅宗心性思想时，唐君毅便留意到了胡适《新校定的神会和尚遗著两种》一文（《中央研究院历史语言研究所集刊》，第二十九本，1958），进而根据胡适的这一成果，指出“由此文可知承惠能之神会，如何反对承神秀之普寂之起心看净之说。如自佛教思想史观之，普寂、神秀之看心之净，其教理之渊源，应即《大乘起信论》以来之自性清净心之说，而惠能则能真知此心之不可为看之对象者也”。⑤

在讨论“关于中国哲学本身之重要参考书籍”时，唐君毅指出了胡适整理禅宗文献的贡献，所谓“《六祖坛经》，则并非难读。胡适据敦煌残卷，谓为神会和尚所作，未知是否。其所编《神会和尚遗集》可资参考”。⑥ 在《中国哲学原论·原道篇》讲“汉代易学中之易道及其得失与流”中讨论《焦氏易林》是否焦延寿本人所撰时，唐君毅特别提到了胡适曾于《史语所集刊》发表的文章中判决该书出于王莽时期字延寿的崔篆，所谓“至于焦延寿则尝自谓从孟喜问易。然人谓焦延寿乃得隐士之法，托之孟氏。今传《焦氏易林》，或谓非焦延寿所著，而托之焦氏者。如余嘉锡《四库提要辨证·子部》卷三，考为王莽时崔篆字延寿者之著。胡适之于《史语所集刊》，亦有文判决其出于崔篆”。⑦

对胡适中国学术史研究方面的一些洞见，唐君毅也不无留意。例如，在讲“清学与宋明理学”时，唐君毅特别指出了胡适关于戴震之学前有所承的看法，所谓“然近人则以戴东原，自是亦讲一套义理。其义理之学，应原自其前之义理之学，故胡适之《戴东原哲学》一书，谓戴氏之论，出于其前之颜习斋、李刚主，谓清之反宋之理学之思想，由颜李而开云云”。⑧ 这也可以说是对胡适看法的肯定。

除了文献以及学术史研究，对胡适在讨论中国哲学史上的一些观念时提出的有意义的看法，唐君毅

① 《新亚精神与人文教育》，《全集》，第 16 卷，第 121 页。

② 《新亚精神与人文教育》，《全集》，第 16 卷，第 122 页。

③④《中华人文与当今世界》（上），第 333 页。

⑤ 《全集》，第 18 卷，第 232 页注释。

⑥ 《哲学概论、形而上学、价值论》（下），《全集》，第 24 卷，第 477 页。

⑦ 《全集》，第 20 卷，第 249 页。

⑧ 《中国哲学原论·原教篇》，《全集》，第 22 卷，第 569 页。

也能予以正视和肯定。例如,在讨论公孙龙子的“指”这一概念时,唐君毅留意到了胡适的解释,并在诸家之说中列出了胡适在其《中国哲学史大纲》中将“指”解释为“物之表德”的看法的意义。①

对于胡适的《中国哲学史大纲》,时人多有“先有结论后寻证据”的批评,唐君毅却有着与众不同的看法。早在刊于 1934 年 2 月《文化通讯》第 1 卷第 2 期的《治中国学术应改变之几种态度》一文中,唐君毅即指出:

> 先有结论后寻证据,是许多人评胡适之《中国哲学史大纲》的按语。然而事实上近年研究中国学术者之好先有结论后寻证据实远甚胡适之先生。近年中国社会史之研究,曾盛极一时。这一批中国社会研究者,便无不是先有结论,后寻证据的。他们都是先有中国社会史的发展与西洋社会史的发展,是依着一样的程序的结论,中国某时代的社会是相当西洋经济发达的某阶段的结论,中国某时代的哪几个思想家是代表某阶级,哪几个又代表另一阶级底结论,然后按照着所谓辩证的唯物论底方法,去寻求证据。他们决不怀疑他们先入为主的结论也许是错误,中国社会结构可与西洋根本不同,中国的思想可不代表任何阶级,至少那一个思想不一定代表你所认定的阶级。这些对于他们是不成问题的。所以他们对于足以推翻他们结论的事实,全不注意,以至于中国社会的真正本质他们全发现不出。他们只是拿许多“成见套”套一些史料而已。……这一种态度,我认为对研究中国学术最需要根本放弃。②

这固然不是从正面肯定胡适,但至少说明在唐君毅的心目中,对于那种“先有结论后寻证据”的不良学术态度与治学方法,胡适尚不能为其代表。唐君毅认为,对于研究中国学术来说,“先有结论后寻证据”是一种“最需要根本放弃”的态度和方法,足见其对那种态度和方法的深恶痛绝。既然如此,针对当时许多人将胡适的《中国哲学史大纲》作为那种态度和方法的代表,唐君毅提出不同看法,认为代表另有其流,无形当中不能不说起到了为胡适辩护的效果。

前文指出,胡适因推崇科学精神而重视清代学术、轻视宋明思想,唐君毅对此表示反对,并在赴会欧洲时特意向西方学者强调这一点。不过,这并不意味着唐君毅抹杀科学精神和清代学术的价值。他说:“在民国之新文化运动中,胡适之等之一面提倡科学,一面推尊清人治学之方法态度,梁任公诸人之以清学之兴,比文艺复兴,已见二者精神上之契合之处。我们既不抹杀西方科学精神之价值,我们当然不能抹杀清代学术之精神之价值。”③由此可见,严格而论,唐君毅并不是站在胡适的对立面。对于科学精神和清代学术的价值,唐君毅同样肯定。就此而言,他并非与胡适异趣,未尝不可以说是同调。唐君毅与胡适的不同,只是唐君毅认为在科学精神之外,宗教和形而上学也有其不可轻忽的价值和意义。

胡适一生服膺并提倡自由、民主,在这一点上,唐君毅与之更是同道而非陌路。刊于 1972 年 6 月《明报月刊》第七十八期的《中国现代社会政治文化思想之方向,及海外知识分子对当前时代之态度》这篇长文,原是唐君毅在新亚书院历史系中国近代史小组的讲话,由当时的学生记录而成,反映了唐君毅政治思想的“晚年定论”。就在这篇文字中,唐君毅明确肯定了胡适对自由主义的信守。他说:

> 新文化运动时期之自由主义,可以胡适之先生为代表。他的思想清浅,而不深厚,识量亦不广大。故其所领导之中央研究院讲人文学术,只能走向一极狭窄专门的路,对哲学、文学、宗教、艺术、思想史、文化史,皆不知重视。**但他个人对自由主义的信仰,却能始终坚持,亦值称许。自由主义可以解放思想,与资本主义亦无必然的联系。**④

这里,尽管唐君毅秉持了他对胡适一贯的批评,所谓“思想清浅,而不深厚,识量亦不广大”,进而对胡适领导的中央研究院在学术方面的缺陷提出了批评,所谓“只能走向一极狭窄专门的路,对哲学、文学、宗教、艺术、思想史、文化史,皆不知重视”,但同时,唐君毅不仅称许胡适始终坚持自由主义的信仰,

---

① 《中国哲学原论·原道篇》,《全集》,第 20 卷,第 35 页注释。

② 《早期文稿》,第 107 页。

③ 《人文精神之重建》,第 78—79 页。

④ 《中华人文与当今世界》下,《全集》,第 14 卷,第 198 页。

还指出自由主义“可以解放思想，与资本主义亦无必然的联系”，在当时资本主义已然成为全球思想界批判的锋芒所指而社会主义俨然人类的福祉这种意识形态之下，唐君毅的这一看法既需要不从流俗的勇气，也需要清明和深刻的理性。

“为学”之外，对于胡适的“为人”，唐君毅也不无肯定。例如，他曾在《我们的精神病痛》这篇文章中说：“我决无意否认陈独秀、胡适之诸先生的人格之价值，实际上他们之对家庭朋友，还是受了中国文化的陶养的。”①的确，正如傅斯年 1929 年对胡适所说：“我们思想新、信仰新，我们在思想方面是完全西洋化了；但在安身立命之处，我们仍旧是传统的中国人。”（胡适 1929 年 4 月 27 日《日记》）胡适所代表的那一代学人，虽然对传统多有批判，甚至不免“矫枉过正”。但他们因尚在传统的浸润之中，为人处世方面往往多能体现中国传统“仁义礼智信”的核心价值。唐君毅所谓“他们之对家庭朋友，还是受了中国文化的陶养”，正是就此而言。胡适自称“半新半旧的过渡学者”，其实也是表示中国传统文化的价值仍然是他们的立身处事之道。唐君毅曾经说，胡适曾用开玩笑的口吻对他说：“要打倒孔家店的不是我，是你们四川人（吴虞）呀！”②这既和唐君毅回忆与胡适在参加夏威夷东西方哲学家会议时“讲中国科学方法仍追溯至孔子”相呼应，也表明了胡适自己的立场并不是要彻底抛弃儒学的基本价值。唐君毅引用胡适此说，自然也是肯定之意。

有一件与唐君毅和胡适有关的事件，值得一提。1950 年 9 月 25 日，胡适之子胡思杜在大陆发表文章攻击其父，唐君毅写文批驳。他在当天的《日记》中写道：“廿五日 晴 胡适之之子发表攻击其父文，竟以父子之情为恶毒之感情。今日上午作一文斥之，约三千五百字。”③唐君毅的反应固然是对儒家核心价值的捍卫，因为将父子之情视为“恶毒之感情”，甚至已经不是对儒家核心价值的践踏，而是对人性和基本人伦之情的践踏。但从另一方面来看，如果唐君毅将胡适视为中国传统文化的罪人，对胡适深恶痛绝，只有批评而毫无肯定，他未必会因此事而专门撰文驳斥。就此而言，当胡适与其子胡思杜之间的情感在特殊年代蒙受损害之时，唐君毅挺身而出，捍卫父子之情这一价值，也未尝不可以视为对胡适的某种声援。

在整个新儒家第二代中，牟宗三对胡适一直有误会和心结，几乎从未对胡适表示过好感。④ 徐复观虽然曾经对胡适极为友好，甚至专门为胡适收集火柴盒，但成也萧何败也萧何，在胡适晚年撰文批评胡适最为激烈者，也恰恰是徐复观。⑤ 就此而言，新儒家第二代中，唐君毅对胡适的肯定或许是最多的。也许正是因此，胡适去世时，唐君毅也曾专门去电胡夫人致唁。⑥

结　语

根据目前所能掌握的史料，本文尽可能重建了唐君毅与胡适的历史交集，展示了唐君毅评价胡适的各个方面。在胡适现存的文字中，基本上看不到他对唐君毅的描写与评论。不过，正如前文已经提及的，这不等于胡适对唐君毅完全无视。这里不妨再举两例。1958 年元月唐君毅执笔的《为中国文化敬告世界人士宣言》发表之后，曾引起胡适的注意。同年 12 月 8 日，胡适到台中农学院和东海大学演讲。除了痛批中国历史文化，胡适还点名批评了《宣言》的四位署名人以及钱穆，说他们“不懂中国文化”，要学生“不要听他们的话”。胡适演讲次日，当时人在东海大学的徐复观，便致函将此事尤其是胡适对他

---

① 《中国人文精神之发展》，第 207 页。

② 《东西文化与当今世界》，第 247 页。

③ 《日记》（上），第 46 页。

④ 参见翟志成：“牟宗三眼中的胡适”，《新儒家眼中的胡适》，第六章第 271—301 页。

⑤ 参见翟志成：《新儒家眼中的胡适》，第 262—268 页。

⑥ 胡颂平：《胡适之先生年谱长编初稿》，台北：联经出版公司 1990 年校订版，第 10 册，第 3916 页。此外，被胡适点名批评的钱穆也去电胡夫人致唁。

们的点名批评告知了唐君毅。① 1961 年 9 月 5 日的《联合报》上,曾有一篇题为“归国学人唐君毅、吴经熊分别发表学术演讲”的报道,胡适阅读了这篇报道并在四处用红笔做了画线。② 同期的《联合报》上还有记者姚凤磐撰写的“坚信人性自然形成的大道才是协调中西文化的方法”一文,是对唐君毅以“中西文化的冲突与协调”为题所作讲座的专题报道,引用了很多唐君毅的原话。胡适也仔细阅读了这篇文章,并在其中六处用红笔做了画线。③ 显然,这都是对唐君毅关注的反映。

牟宗三在北京大学读书时,胡适在给牟宗三的课程成绩评语中便批评牟宗三“甚迂”。辞世不到四年前,胡适又点名批评了连同钱穆在内的新儒家代表。可见胡适对新儒家并无好感。④ 虽然在夏威夷开会时唐君毅曾和其他中国学人一道去机场迎接胡适;虽然会议期间胡适与唐君毅对门而居,交谈便利;虽然唐君毅曾专程到纽约胡适的居所拜访,两人有两小时的交谈,但胡适并未在其《日记》中留下相关记录。由此可以想象,尽管胡适见面时对唐君毅很客气甚至表示出幽默,也曾认真阅读过唐君毅的文章,但他心里对唐君毅的思想主张恐怕始终不以为然。唐君毅纽约拜访胡适的次日又专门致函,请胡适劝自由中国社的人不要反对中国文化与国家,却没有收到回信,颇能反映胡适对唐君毅思想主张的态度。

1960 年 1 月 23 日,在答日人和崎博夫之问时,七十岁的胡适对唐君毅有这样的评论:“唐君毅先生去年在檀香山的演讲——他和张君劢等以前发表的文化宣言,我是不赞成的。我觉得他们讲得太虚了些。中国的玄学没有什么贡献,从格物致知演变到考据考证,形成了近三百年的治学方法。”⑤这既是胡适对唐君毅的“晚年定论”,也是对唐君毅一贯的看法。

从唐君毅对胡适既有批评又有肯定来看,唐君毅的思想主张不应视为胡适的对立面。严格而论,唐君毅乃至新儒家的整体思想,在“正、反、合”的意义上,构成胡适代表的 20 世纪以来中国自由主义思潮的“合题”,对后者有补偏救弊之效。换言之,对唐君毅来说,胡适的思想主张有其合理之处,不当完全否定。比如,唐君毅曾明确指出胡适所开的风气能够“洗涤许多中国旧文化的污垢”。⑥ 但在唐君毅看来,胡适的思想主张又有失均衡,需加纠正。他说:

> 当然在纯政治学的范围中只讲民主自由民权人权亦可以,但是我们总不能在整个文化中只讲这些,以抹杀社会伦理,而只重个人人格的尊严。如果只重视个人人格的尊严,则我个人要维持我个人的尊严,我不孝父亲也可以。在中国新文化运动的时期,就有人如早年胡适之先生以人只须作一“堂堂的一个人”,而不须作一父亲的孝顺儿子之说。实则人乃既可为一堂堂的一个人,以自保其人格的尊严,又可兼作父亲之孝顺儿子的。人格尊严与伦理,是可并行不悖的。⑦

根据唐君毅的表述,胡适的立场未能顾及“政治学的范围”与“整个文化”的不同,将政治意义上的人格尊严问题与文化意义上的社会伦理问题对立起来,取舍之间不免顾此失彼。而在唐君毅看来,政治意义上注重个人人格的尊严、讲民主自由人权与文化意义上维护社会伦理,完全可以并行不悖。这也再次表明,至少在唐君毅本人看来,其思想并非胡适的对立面,而是包含了胡适的思想,同时也避免了其偏颇。

---

① 事见徐复观 1958 年 12 月 9 日致唐君毅函。黎汉基整理:《徐复观致唐君毅佚书六十六封》,No. 40。翟志成曾据此信介绍了此事,见其《新儒家眼中的胡适》第五章,“胡适与港台新儒家”,第 225 页,注 41。

② 胡适阅读过并划线的报纸原件现藏台北胡适纪念馆的胡适档案,档案编号“HS-NK05-327-048”。

③ 同上“胡适档案”,档案编号“HS-NK05-327-049”。

④ 雷震在其 1961 年 1 月 21 日的《日记》中,也记录了胡适“说徐复观和牟宗三是反动的”。傅正主编:《雷震全集》,台北:桂冠出版公司 1989 年版,第 40 册,第 234 页。

⑤ 胡颂平:《胡适之先生年谱长编初稿》,第 9 册,第 3163 页。

⑥ 《中国人文精神之发展》,第 207 页。

⑦ 《中华人文与当今世界》下,第 14 页。

最后我要说的是,对于 20 世纪以来中国自由主义和新儒学这两大思潮的历史关涉和思想纠葛,本文提供了进一步的佐证。但本文用意并非就此议题再增加一个思想史的案例,①而是要对唐君毅和胡适的交集以及唐君毅对胡适的评价这一独立的学术课题本身,以坚实的历史研究为基础,提供可靠与充分的新知识。不过,对于唐君毅与胡适的交集及其对胡适的评价这一课题所具有的思想史意义,我仍想略抒己见,以结束本文。

由本文考察可见,无论在一般的文化立场和价值取向上,还是在具体的学术观点上,唐君毅对胡适一直有所批评。但无论对胡适倡导和推行的现代学术精神,还是对胡适信奉和提倡的自由民主精神,唐君毅都是肯定的。更重要的是,虽然唐君毅在根本的价值取向上立足中国传统尤其儒学,但他对整个西方学术传统开放包容、不断吸收。如今以儒学为标榜者,在这一点上又当如何呢? 就胡适而言,虽然他被视为“破旧立新”的领军人物,但他不仅对中国传统文化有广泛深入的了解,未尝知识不足而信口开河;而且对中国传统文化所蕴含的价值更能够身体力行,未尝口是心非而行不掩言。如今以自由主义为标榜者,就此而言又是怎样呢? 这两个值得思考的问题,既是我在完成本文时不由自主而生的感想,也是本文的研究必然具有的一项思想史蕴涵。

The Historical Interactions of Tang Junyi With Hu Shih and Tang's Evaluations on Hu Shih

Peng Guoxiang

(*School of Philosophy*, *Zhejiang University*, *Hangzhou* 310058, *China*)

Abstract: Recently, scholars have conducted specialized studies on the historical interactions and intellectual entanglements between the New Confucians (新儒家) and Hu Shih (胡适). However, was there any intersection between Tang Junyi (唐君毅) as a prominent representative of the New Confucians, and Hu Shih? How did Tang Junyi as a member of the younger generation evaluate Hu Shih as a member of the older generation? The academic community seems to have lacked dedicated and comprehensive research on this topic. This article, based on Tang's various firsthand materials, and Hu's original files unutilized so far by the academic community, and supplemented by other relevant documents, aims to conduct an as thorough as possible examination of the historical intersections between Tang and Hu, and also Tang's evaluations on Hu, including both Tang's criticisms of Hu and his affirmations of Hu's scholarship and personal character.

Key words: Tang Junyi (唐君毅); Hu Shih (胡适); historical interaction; criticism and affirmation

(责任编辑　管　琴)

① 这是因为,迄今为止,关于该议题的研究已经积累了足够丰富和透彻的成果,例如,李明辉便曾经细致地考察和分析了徐复观与殷海光之间的交涉与纠葛,为 20 世纪以来新儒学与自由主义这两大思潮之间的“合则两美,离则两伤”提供了一个令人信服的案例。参见李明辉:《徐复观与殷海光》,收入其《当代儒学之自我转化》,台北:中研院中国文哲研究所 1994,第 89—128 页。